PROGRAMM

der

ANNENSCHULE

(Realgymnasium)

zu

DRESDEN-ALTSTADT,

womit zu den

öffentlichen Prüfungen am 6., 7. und 8. April 1892

das

Lehrerkollegium

ehrerbietigst einladet

durch

Rektor Prof. Dr. **Alfred Oertel**,

Ritter des Königlich Sächsischen Verdienstordens erster Klasse.

Inhalt:

Dresden,

Druck von B. G. Teubner.

1892.

1892. Progr. Nr. 550.

Constantinus fuimus

Herodots Stellung zum alten Mythus.

Von

Oberlehrer **Oskar Rentzsch.**

Herodot überragt in wesentlichen Punkten seine Vorgänger, die Logographen.[1]) vor allem in der ganzen Anlage seines Werkes hervor. Während sich jene noch darauf be die vorgefundenen Überlieferungen in geographisch oder chronologisch geordnete Reihen und so ohne jede innere Verknüpfung nach einander aufzuzählen, baut Herodot sein Werk das Ganze umfassenden Plane auf. Die Aufgabe aber, die sich Herodot gestellt hatte, Zwist der Hellenen und Barbaren mit seinen Anlässen und die ruhmvolle Verteidigung der g Freiheit zu schildern, unter Wahrnehmung des göttlichen Waltens und einer allgemeinen entfaltung. Dies ist das Thema, das sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht; mit die er seinen reichgegliederten Stoff in stete Beziehung und verknüpft so die verschiedenartig nisse zu einem einheitlichen Ganzen.

Aber auch bezüglich der Behandlung der einzelnen Teile seines Stoffes zeichnet sic vor seinen Vorgängern aus. Diese nahmen bei ihren Aufzeichnungen die Nachrichten übe gangenheit fast ohne Ausnahme unbefangen auf, ohne sie auf ihre Wahrheit näher Herodot dagegen tritt den vorhandenen Überlieferungen bereits mit einem weit gereifter und vielfach mit richtiger historischer Kritik gegenüber. Dieser Fortschritt zeigt sich nun auch in der Stellung Herodots zum alten Mythus, von dessen damals im Volke fast noch giltiger Herrschaft er sich schon in vielen Stücken freigemacht hat.[2])

Wie weit nun Herodot den alten Mythen noch gläubig gegenübersteht oder sich vo daran bereits losgesagt hat, soll im folgenden auf Grund einer, wie ich hoffe, vollständigen der in Betracht kommenden Stellen dargelegt werden. Diese Stellen finden sich in zahlre kursen, die unser Schriftsteller, wenn ihn der Gang der Erzählung darauf führte, in sein werk eingestreut hat. Bei der Untersuchung selbst ist im allgemeinen eine Beschränkung auf des griechischen Mythus eingetreten, und für die mythische Zeit die herkömmliche Abgrenz die dorische Wanderung beibehalten worden; es sind jedoch zur Beleuchtung oder fe stätigung gewonnener Gesichtspunkte auch die Sagen anderer Völker, sowie Erzählungen aus licher Zeit herangezogen worden.

---

1) H. Ulrici, Charakteristik der antiken Historiographie. Berlin 1833. S. 24 ff. G. W. Nitzsch, sage der Griechen nach ihrer nationalen Geltung. Sonderabdruck aus den Kieler philolog. Studien 1 F. Creuzer, Die historische Kunst der Griechen. 2. Aufl. Leipzig und Darmstadt 1845. S. 60 ff. 265 ff.

2) Das Wort *μῦθος* ist in dem Sinne gebraucht, den es bei den Griechen ursprünglich ganz schied von *λόγος* hatte, sodass es wie dieses sowohl den eigentlichen Göttermythus, als auch die Helde historische Sage umfasst (vgl. Nitzsch, S. 11).

1892. Progr. Nr. 550.

In der Stellung nun, die Herodot dem Mythus gegenüber einnimmt, haben wir drei Abstufungen zu unterscheiden: er zeigt sich entweder noch vollständig in dem Glauben daran befangen und nimmt die alten Sagen als verbürgte Geschichte hin, oder es tritt im allgemeinen das Bewusstsein von der Unsicherheit der alten Überlieferung und ein daraus entspringender Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit bei ihm zu Tage, oder endlich er steht den mythischen Erzählungen mehr oder weniger ungläubig gegenüber, weil er sie mit seiner vielseitigen Erfahrung, sowie besonders mit seinen geläuterten Vorstellungen von dem Wesen der Götter und ihrem Verhältnis zur Natur und Menschheit nicht in Einklang bringen kann.

Vorauszuschicken ist hier, dass sich keine von den eigentlichen Göttermythen unter einen der beiden ersten Gesichtspunkte bringen liess, da Herodot keiner derselben unbedingten Glauben schenkt und die Ursache seines Bedenkens oder entschiedenen Unglaubens auf diesem Gebiete des Mythus lediglich auf seine im 3. Teile dargelegte höhere Weltanschauung zurückzuführen war.

I.

Vollkommen gläubig finden wir Herodot nur noch auf dem Gebiete der historischen Sage. Diese schildert ihm in allen ihren Teilen die wirkliche Vergangenheit seines Volkes.

Alle die Urväter, Könige und Helden der Vorzeit sind ihm völlig historische Gestalten, die nach seinem Glauben an denselben Orten und in den nämlichen Verhältnissen, welche die Sage angiebt, thatsächlich gelebt haben. Die Stammkönige der Athener Kekrops, Erechtheus (VIII, 44, vgl. 53, VII, 141, 189), Pandion, Aegeus (I, 173), Theseus (IX, 27, 73), Kodros (V, 65, 76) haben wirklich einst in Athen geherrscht. Nicht minder zweifellos ist Herodot die Existenz eines Deukalion, Hellen (I, 56) und aller der eponymen Heroen der verschiedenen griechischen Stämme. Wie die Hellenen wirklich von Hellen abstammen und nach ihm benannt sind, so haben auch die Dorier und Aeolier ihren Namen von seinen Söhnen Doros (I, 56) und Aeolos (VII, 95, 197), die Ionier und Achaeer von Ion (VII, 94, VIII, 44) und Achaeos (II, 98), den Enkeln des Hellen und Söhnen des Xuthos; Ion hat nach seinen 4 Söhnen Geleon, Aegikores, Argades und Hoples die 4 attischen Phylen bezeichnet (V, 66); die attischen Gaue Dekeleia und Titakidae besitzen in Dekelos und Titakos ihre wirklichen Stammväter (IX, 73); die Kilikier leiten mit Recht ihren Namen ab von Kilix, Agenors Sohn (VII, 91), die Lydier, Mysier und Karier von Lydos, Mysos und Kar, den Söhnen des Atys (I, 7, VII, 74; I, 171); die unter Tyrsenos, dem Bruder des Lydos, nach Italien ausgewanderten Lydier nennen sich nach diesem Tyrsener (I, 94), ebenso wie die Lykier ihren ursprünglichen Namen Termilen umändern nach Lykos, Pandions Sohn, der einst, durch seinen Bruder Aegeus aus Athen vertrieben, zu ihnen gekommen war (I, 173). Auch die Namen anderer Völker haben in alter Zeit manche Wandlung durchgemacht; so hiessen die Bewohner Attikas ursprünglich Kranaer, dann unter Kekrops Kekropiden, unter Erechtheus Athener, endlich nach Ion, ihrem Heerführer, Ionier (VIII, 44); andere Beispiele hierzu bieten die Lydier, Karier, Kilikier (a. a. St.), Perser (VII, 61), Meder (VII, 62).

Ebenso erkennt Herodot die Herleitung einzelner Geschlechter von einem Stammhelden als historisch begründet an; so der Pisistratiden, Alkmaeoniden und Kodriden von Neleus, dem Vater des Nestor (V, 65, VI, 125), der spartanischen Aegiden vom Kadmeer Aegeus (IV, 149), des spartanischen Heroldsgeschlechtes der Talthybiaden von Talthybios, dem Herold des Agamemnon

(VII, 134), der Aegialeer in Sikyon von Aegialeus, dem Sohne des Adrastos (
Stammbaum des Miltiades geht zurück bis auf Aeakos, den Sohn der Aegina und A
Aeakidengeschlechtes (VI, 35). Nicht minder beruht die Ableitung der heraklidischen Königs
von Herakles auf geschichtlicher Grundlage; denn dass dieser Nationalheros der Griech
einst gelebt und gewirkt hat, steht für Herodot ausser allem Zweifel. Einzelne Unte
desselben werden ganz wie historische Thatsachen angeführt, so die Vertreibung der D
der Landschaft Doris, dem alten Dryopis (VIII, 43, 31), und der Raubzug nach den I
Geryones (IV, 8, vgl. V, 43), wobei Herakles als Zeugen dieser weiten Fahrt im äussers
die beiden Denksäulen setzt, die von Herodot oft als Ἡρακλέαι στῆλαι erwähnt werden (
Dieser Held ist der Ahnherr der heraklidischen Könige in Lydien (I, 7), sowie der beiden sp
Königshäuser der Eurystheniden (VII, 204) und Eurypontiden (VIII, 131), deren Ahnenregis
durch alle Glieder bis auf Herakles zurückzuführen weiss; auf diese Abstammung wird auch
hingewiesen (IV, 147, V, 39, 43, VI, 52, VIII, 114, IX, 26, 33); das Geschlecht der spartanisc
geht in der That zurück bis auf Perseus, den Sohn der Danae und Ahnen des Herakle
Dieser hat das Haupt der Gorgo Medusa aus Libyen geholt (II, 91), und von seinem Soh
den er mit Andromeda, der Tochter des Kepheus und Enkelin des Belos, zeugt, erhält da
Kephener oder Artaeer den Namen Perser (VII, 61, 150). Danaos ist wirklich einst
Töchtern in den Peloponnes eingewandert, nachdem er vor den Söhnen des Aegyptos aus
geflohen war (II, 91, 182, VII, 94); durch seine Töchter sind die Thesmophorien nach Gr
verpflanzt worden (II, 171); von den Söhnen des Aegyptos wird nur Lynkeus genannt, also
welcher der Sage nach allein von seiner Verlobten nicht umgebracht worden war (II, 9
diesem wird noch Archandros, Sohn des Phthios und Enkel des Achaeos, als Schwieg
Danaos erwähnt (II, 98). Auch ein Minos gilt Herodot durchaus nicht als erdichtete Gestalt
Er ist der mächtige Kreterkönig, der einst seinen Bruder Sarpedon bei dem Streite um die
von Kreta vertrieben (I, 173), eine ausgedehnte Seeherrschaft begründet (III, 122) und sich vi
unterthan gemacht hatte (I, 171). Seine Mutter Europa (I, 173) war von Phoenicien n
und von da nach Lykien gekommen (IV, 45); um sie zu suchen, zieht Kadmos auf Gehe
Vaters, des phönicischen Königs Agenor, mit anderen Phöniciern aus (II, 44), lässt durch
derselben unter Membliaros die Insel Kalliste (IV, 147) und unter Thasos die nach d
nannte Insel (II, 44, VI, 47) in Besitz nehmen und wandert schliesslich nach Boeotien e
V, 57, 58). Durch ihn werden die Hellenen mit dem Dionysoskultus (II, 49), sowie mit
stabenschrift (V, 58) bekannt, und Herodot hat selbst noch in Theben alte Inschriften ges
nach seiner Ansicht aus der Zeit der Kadmeer stammten (V, 59—61). Die Nachkommen de
werden aufgezählt durch alle Glieder bis herab auf den Enkel des Oedipus, Laodamas, d
thebanischen König aus diesem Geschlecht (V, 59—61, vgl. IV, 147, VI, 52; IV, 149, V, 43).

Die alten Begründer gewisser Kulte werden von Herodot gleichfalls als wirklich
lichkeiten betrachtet, z. B. Melampos, der Sohn des Amythaon, welcher den nach Herodot
ursprünglich ägyptischen Dionysosdienst mit seinen eigentümlichen Opfern und phallisc
zügen durch Kadmos kennen gelernt und bei den Griechen eingeführt hat (II, 49); die E
wie Melampos für die Heilung der argivischen Frauen mit seinem Bruder Anteil an
schaft in Argos erlangt haben soll, wird gläubig berichtet (IX, 34); auch finden sich Ank
die Sagen, welche sich an seinen Sohn Amphiaraos als Seher und Helden knüpfen (I, 52, V
Noch werden genannt Amphiktyon, der Heros der Amphiktyonen (VII, 200), und Thyia, di
des Kephisos, die Begründerin und Vorsteherin der Thyiadenfeier (VII, 178).

Wir werden nun weiter sehen, dass Herodot auch den historischen Inhalt der Sagen über die gemeinsamen Unternehmungen in der Heroenzeit voll anerkennt. — Die Argonautenfahrt wird wiederholt als ein geschichtliches Ereignis berührt. Die Argofahrer sind einst mit Jason nach Kolchis geschifft, um das goldene Vliess zu holen (VII, 193); auf der Fahrt, an der auch die Tyndariden teilnahmen, steigen sie auf Lemnos aus, und aus ihrem Umgange mit den dortigen Frauen, die ihre Männer ermordet hatten (VI, 138), entsprang das lemnische Minyergeschlecht (IV, 145); von Kolchis führen sie die Medea mit hinweg (I, 2), welche Herodot auch später in Athen weiss; sie flieht von da zu den Ariern, die sich nun nach ihr Meder nennen (VII, 62). Desgleichen erzählt uns Herodot die Vorgeschichte der Argonautenfahrt (VII, 197, vergl. VII, 58), sowie die Geschicke der Nachkommen der Argofahrer (IV, 145 ff.). — Die Veranlassung zum Zuge der Sieben gegen Theben wird sich unser Schriftsteller ganz nach der bekannten Sage vorgestellt haben. Er lässt die Athener bei ihrem Rangstreit mit den Tegeaten vor der Schlacht bei Plataeae sich rühmen, dass sie die vor Theben gefallenen Argeier (*τοὺς μετὰ Πολυνείκεος ἐπὶ Θήβας ἐλάσαντας*) bestattet hätten (IX, 27). In diesem Kampfe waren zwei Verwandte des Führers Adrastos, sein Bruder Mekisteus und Schwager Tydeus, von dem thebanischen Helden Melanippos erschlagen worden (V, 67). Adrastos selbst ist der Sohn des Talaos und mütterlicherseits der Enkel des Polybos, dem er zu Sikyon in der Herrschaft folgte (a. a. St.). Ebenso gläubig spricht Herodot von dem Epigonenkrieg, der mit der Vertreibung der Kadmeer aus Theben endigte (V, 57, 61, vgl. I, 56, 146, 170). — Von den sagenhaften Kämpfen der Hellenen mit den Amazonen werden einige gleichfalls als Thatsachen angeführt, so der Kriegszug, in welchem die Amazonen am Flusse Thermodon besiegt wurden (IV, 110); denn hier bezieht sich der Hinweis auf das Sagenhafte der Überlieferung (*τότε λόγος*, vgl. S. 8 unserer Abhandlung) nicht auf diesen Kriegszug selbst, sondern nur auf die im Anschluss daran erwähnte Vereinigung der Amazonen mit den Skythen. Auch der Einfall der Amazonen in Griechenland, durch dessen Abwehr sich die Athener unter Theseus nach ihrer eigenen Lobpreisung ein so grosses Verdienst erworben hatten, wird wohl unserm Schriftsteller ebenso als verbürgte Thatsache gegolten haben, wie dem bei Plataeae versammelten griechischen Heere, das den Athenern ausser anderen Gründen auch wegen jener That den Vorrang vor den Tegeaten einräumte (IX, 27). — In demselben Zusammenhange lässt Herodot die Athener zugleich ihre ruhmvolle Beteiligung an dem trojanischen Kriege hervorheben. Dass er diesen als vollkommen geschichtliches Ereignis anerkennt, steht ausser allem Zweifel. Durch das ganze Geschichtswerk zieht sich der Glaube Herodots an gewisse Schicksalsverknüpfungen, in denen sich eine Nachwirkung des trojanischen Zuges auf den Perserkrieg und ein innerer Zusammenhang der Ereignisse dieser beiden Kriege offenbart habe.[1]) Aber auch sonst spricht Herodot seine feste Überzeugung von dem historischen Inhalt der trojanischen Sage aus (II, 112—120; die Punkte, worin er sich dabei von der homerischen Überlieferung trennt, bleiben zunächst unerörtert). Ferner erwähnt er manche Einzelheiten der Sage, so die Teilnahme verschiedener griechischer Stämme an diesem Zuge: der Athener (VII, 161, IX, 27), der Mytilenaeer (V, 94), der Kreter (VII, 169, 171). Von den Helden sind genannt: der Pelopide Agamemnon (VII, 159, I, 67) mit seinem Herold Talthybios (VII, 134), Menelaos (II, 113, 118, 119, V, 94), Ajax (VI, 35, V, 66, VIII, 121), der Sohn des Telamon und Nachkomme des Aeakos (VIII, 64, vgl. V, 80, VIII, 84); Protesilaos, des Iphiklos Sohn (IX, 116), Nestor (V, 65), die Seher Kalchas (VII, 91) und Amphilochos, der Sohn des Sehers Amphiaraos (III, 91, VII, 91); Alexandros (I, 3, II, 113 ff.), der Lykierfürst Glaukos, der Sohn des Hippo-

---

1) Schöll, Herodots Entwickelung zu seinem Beruf. Philologus X, S. 30 f., 64—70.

lochos (I, 147). An vielen der angeführten Stellen wird der Raub der Helena, der T
Tyndareos (II, 112), als Veranlassung zu diesem Kriege und die Eroberung und Zerstö
als Erfolg desselben angegeben. Xerxes lässt sich bei der Besichtigung der Burg de:
ἐκείνων (d. i. *τῶν ἐκεῖ γενομένων*, Stein z. St.) *ἕκαστα* berichten (VII, 43). Endlicl
Herodot auch die Zeit des Krieges annähernd; er setzt ihn mehr als 800 Jahre vor seine Z
und rechnet von ihm bis zum Argonautenzuge zwei (I, 3) und bis zur Zeit des Minos drei Me
zurück (VII, 171). — Über die Geschicke der Herakliden hat man nach Herodots Überzeu
für die Zeit vor ihrer Rückwanderung sichere Kunde. Die Söhne des Herakles fliehen vor
Eurystheus aus dem Peloponnes; die Athener nehmen sie auf und besiegen den Eurys
Herodot die Athener bei jenem Wettstreit mit den Tegeaten als ein Hauptverdienst ihrer
geltend machen lässt (IX, 27). Die Tegeaten dagegen bringen bei dieser Gelegenheit die H
ihres Königs Echemos vor, der durch Besiegung des Hyllos die Herakliden vom
abgewehrt habe (IX, 26). Von der Rückwanderung der Herakliden in den Pelopon
Herodot genau im Anschluss an die bekannte Sage; der Behauptung der Spartaner, dass
Söhne des Aristodemos, sondern dieser selbst sie in ihr Land geführt habe, stellt er d
der Dichter gegenüber (VI, 52, vgl. VII, 204, VIII, 131, 137).

Dies führt uns auf die grossen Völkerbewegungen in der mythischen Zeit.
weiss hierüber zum teil bis ins einzelne genau zu berichten. Er erwähnt ausser den
Ausbreitungen pelasgischer Stämme (I, 57, 146, II, 51, V, 26, VI, 137, IV, 145) das Vorwä
der Thessalier (VII, 176) und Boeotier (V, 57), die Eroberung des Peloponnes durch
(I, 56, VI, 52, VIII, 43, 73) und die derselben vorausgegangenen Wanderzüge dieses Stamm
ferner die Wanderungen der Aetoler (VIII, 73), Dryopier (VIII, 43, 46, 73), Minyer (IV,
Ionier (I, 145, 171, VII, 94), Achaeer (VIII, 73), Lemnier (VIII, 73), Karier (I, 171), Thraker
Teukrer und Mysier (VII, 20), Skythen und Kimmerier (IV, 11 f., VII, 20), Lydier (I, 94),
(VII, 73). Auch lesen wir von manchen Ansiedlungen und Städtegründungen. Hierh
die schon erwähnte Besetzung der Inseln Kalliste und Thasos durch Phoenicier; auf Kallis
sich später Minyer, Nachkommen der Argonauten, und Spartaner unter Theras an, nach
die Insel nun den Namen Thera erhält (IV, 147 f.); andere Nachkommen der Argofahrer g
derselben Zeit 6 Städte im Peloponnes (IV, 148); als Stifter der Stadt Posideon bezeichnet
Amphilochos, den Helden des trojanischen Krieges (III, 91), und erzählt uns manche Einz
der Gründungsgeschichte der aeolischen, ionischen und dorischen Kolonien in Kleinasien (I, 1
IX, 97), sowie der Städte Kyrene (IV, 156—158) und Gela (VII, 153).

Alte Heiligtümer sind gleichfalls durch die Personen gestiftet, welche die Sa
z. B. der Heraklestempel auf Thasos durch die Begleiter des Kadmos (II, 44), der Tempel de
auf dem Vorgebirge Mykale durch Philistos (IX, 97) und das Heiligtum der Erinyen des
Oedipus durch die spartanischen Aegiden (IV, 149).

Über die pelasgischen Urbewohner Griechenlands und ihr Verhältnis zum he
Stamme steht nach Herodots Ansicht folgendes fest. Die Pelasger waren ein barbarisc
das sich in ältester Zeit durch ganz Hellas verbreitet hatte (I, 58, 146, II, 51, 171, V
VIII, 44); das gesamte Griechenland hiess nach ihnen einst Pelasgia (II, 56). Später tra
lenische Volk als besonderer Stamm hervor, ursprünglich klein und schwach; an dieses schl
zahlreiche barbarische Stämme an, und auch die Pelasger gingen mit wenigen Ausnahmen (I, 5
dasselbe über, sodass der hellenische Stamm zu einer Gesamtheit vieler Völker wuchs (I, 58). Di
redeten, wie Herodot nach den zu seiner Zeit noch vorhandenen Überresten dieses Volkes

ursprünglich eine barbarische Sprache, sie nahmen jedoch bei ihrem Übertritt zu den Hellenen auch die Sprache dieses Volkes an, welches seinerseits immer dieselbe Sprache bewahrt hat (I, 57 f.).[1]) Die Hellenen erfuhren durch die Pelasger die Namen der Götter und empfingen von ihnen die gesamten Formen der Götterverehrung (II, 50—52). — Auf die mannigfachen Bewegungen pelasgischer Stämme ist schon hingedeutet worden. Besonders ausführlich beschreibt uns Herodot noch die Geschicke derjenigen Pelasger, die der Sage nach als Vertriebene in Attika Aufnahme gefunden und zum Dank dafür die gewaltige Befestigung der Akropolis, die pelasgische Mauer, aufgeführt hatten (VI, 137 ff., IV, 145). Zwei verschiedene Überlieferungen über die Ursache ihrer abermaligen Vertreibung aus Attika führt dabei Herodot neben einander an, ohne sich für eine derselben zu entscheiden.

In manchen Fällen nun zeigt sich Herodots Verhältnis zur Sage beeinflusst durch gewisse äussere Umstände. Vor allem wirkten vorgefundene Denkmäler, an die sich Sagen knüpften, bestärkend auf seinen Glauben ein. Dieser Einfluss ging so weit, dass er sogar an märchenhaften Berichten, die er sonst mit besserer Einsicht entschieden verwarf[2]), nicht zu zweifeln wagte, wenn er sie durch solche untrügliche Zeugen aus der Vergangenheit bestätigt zu finden meinte. Dies sehen wir besonders deutlich an einem Beispiel aus geschichtlicher Zeit. Die Erzählung über die wunderbare Errettung des Arion beanstandet er trotz innerer Bedenken offenbar nur deshalb nicht, weil sie ihm ausser durch die übereinstimmende Aussage der Korinther und Lesbier noch beglaubigt erscheint durch ein ehernes Standbild, das einen auf einem Delphin sitzenden Mann darstellte (I, 23 f.). Auf ähnlicher Grundlage beruht sein Glaube an die Schilderung der Kriegszüge des Sesostris (II, 102 f., 106), sowie an den Bericht über die wunderbare Hilfe, die dem Könige Sethon durch Mäuse geworden sei (II, 141).

Auch gewisse Sitten und öffentliche Verhältnisse, welche auf Ereignisse der Vergangenheit zurückgeführt wurden, überzeugten Herodot von der Richtigkeit der Überlieferung. Die delische Sage über die hyperboreischen Jungfrauen, die in alter Zeit aus fernem Norden nach Delos gekommen seien, ist ihm nicht nur bestätigt durch die vorhandenen Grabmäler, sondern nicht minder durch bestimmte im Anschluss daran bestehende Kultusgebräuche (II, 33 ff.). Derselbe Fall lehrt, wie auch Analogien mit Bekanntem seinen Glauben unterstützten; denn die Übereinstimmung der äusseren Form, in der die Hyperboreer nach Aussage der Delier ihre heiligen Gaben nach Delos sandten, mit einer ihm bekannten Äusserlichkeit des Opferdienstes bei den Thrakern und Paeonen gilt ihm augenscheinlich mit als Beweis für die Wahrheit der delischen Angaben. Eine solche Berufung auf gewisse Sitten zeigt noch ein Beispiel aus späterer Zeit. Bei der Erzählung der Athener, auf welche Weise einer ihrer Bürger nach einem unglücklichen Unternehmen gegen Aegina von den athenischen Frauen umgebracht worden sei, weist Herodot ausdrücklich auf eine noch zu seiner Zeit übliche Frauentracht bei den Aegineten hin (V, 87 f.).

Bei verschiedenen Berichten über eine und dieselbe Begebenheit zieht er daher in kritischer Weise denjenigen vor, für welchen er eine derartige Bestätigung vorfindet.

Über den Kriegszug, den die Tyndariden gegen Attika unternommen haben sollten, um ihre von Theseus geraubte Schwester Helena zu befreien, gab es zwei von einander abweichende Sagen[3]).

1) Über die Unzulänglichkeit dieser Annahmen Herodots vgl. Duncker, Geschichte des Altertums, 1881. V, S. 16 ff.

2) Siehe Seite 20 f.

3) Vgl. Preller, griechische Mythologie, 3. Aufl. S. 112 ff.

Wir sehen, dass Herodot derjenigen folgt, die eine überzeugende Beglaubigung hatte an d
und Atelie, welche die Angehörigen des dekeleischen Gaues noch zu seiner Zeit in Spart
und an der Verschonung dieses Gaues bei Einfällen der Spartaner (IX, 73). — Von den
über die Abstammung der spartanischen Aegiden wird nur diejenige erwähnt, welche sic
aus Pausanias III, 15 wissen[1]), an lokale Monumente in Sparta anlehnte (IV, 149). Wir d
bei der ausgedehnten Dichterkenntnis, die unser Schriftsteller durchgängig zeigt[2]), annel
er auch die andere, von Pindar berichtete Sage gekannt habe. — Ein anderes Beispiel, be
Herodots kritisches Verfahren zugleich noch auf anderen Grundsätzen beruht, zeigt
deutlich, wie er sein Urteil womöglich auf vorhandene Spuren aus der Vergangenhei
Er führt über den Ursprung der Skythen und die Besitzergreifung ihres Landes vier s
sprechende Sagen an (IV, 5—13). Die beiden, die auf eine göttliche Abkunft ihres St
(5—7) oder auf die Heraklessage (8—10) zurückgehen, verwirft er von vornherein aus Gr
später näher dargelegt werden sollen[3]). Die übrigen Sagen sind ihm beide beglaubigt durc
Überreste und bestimmte geographische Namen; auch kann er ihren Inhalt mit anderen E
in Zusammenhang bringen (vgl. I, 15, 16, 103, IV, 1). Herodot entscheidet sich für die
ihnen (IV, 11 f.), weil sie durch Grabmäler noch eine besondere Bestätigung für sich hat,
die andere Sage (IV, 13) mit Völkern in Verbindung gebracht ist, über die nach seine
überhaupt keine sichere Kunde vorhanden ist (vgl. IV, 16, 25).

Unter dem im vorigen erörterten Gesichtspunkte ist endlich zum Teil die ve
Stellung mit zu betrachten, die unser Schriftsteller zu den beiden Wundergeschichten übe
einnimmt (IV, 14 f.), worüber S. 19 gehandelt ist.

II.

Konnten wir also bisher beobachten, dass Herodot der Sage im ganzen vollkommen gläul
übersteht und nicht den geringsten Zweifel an der allgemeinen Wirklichkeit des mythischen
hegt, so tritt doch andrerseits bei ihm zuweilen schon ein richtiges Bewusstsein von der Un
der alten Überlieferung zu Tage. Er stuft öfters die Zuverlässigkeit seiner Angaben
in der Weise ab, dass er das, was er nach eigner Anschauung (*ὄψις ἐμή*), nach eignem Urteil
oder als Ergebnis sorgfältiger Nachforschung (*ἱστορίη*) berichtet, ausdrücklich von dem unte
was er nur nach der Sage (*λόγος*) weiss[4]), und legt dieser in solchen Fällen also offenl
geringeren Grad von Glaubwürdigkeit bei (II, 99, vgl. 29, 147, I, 183, IV, 16). Nicht selt
er ferner darauf hin, dass er etwas nur nach der Aussage einzelner oder nach dem Glauben d
erzählt, und lehnt so bisweilen durch Angabe des Gewährsmannes gleichsam die Verantwo
für die Wahrheit eines solchen Berichtes von sich ab. An solchen Stellen bedient er sich der A
λόγος ἐστί (*λεγόμενος*), *λέγεται*, *λέγουσι*, *φασί* u. ä. Dass hinter dieser Vorsicht sehr häufig ei
zu suchen ist, zeigen uns Herodots eigene Worte, in denen er uns einen Massstab für die Be
seiner zurückgehaltenen Meinung an die Hand giebt: *ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα,*
γε μὲν ὦν οὐ παντάπασι ὀφείλω· καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον (VII,
II, 123)[5]). Herodot unterscheidet sogar einmal geradezu zwischen einem Menschenzeita

1) Vgl. Stein zu Herodot. IV, 149. 2) Vgl. Schöll, Philologus X, S. 38 f. 3) S. 17 und 21. 4) Creu
Dahlmann, Herodot, (Forschungen II. B., 1. Abt.) S. 111. 5) Schon Valckenaer bemerkt zu IV, 173: Herodot
se tradere formula significat adiecta: *λέγω δὲ ταῦτα, τὰ λέγουσι*, qualibus utitur in fabulosis aut certe rel
fidei; vgl. auch Bähr z. d. St. und zu IV, 179, VII, 20, 198 u. a. St.; Creuzer, S. 80 ff.; Nitzsch, S. 68.

einer Heroenzeit, indem er den Tyrannen Polykrates zur *ἀνθρωπηΐη λεγομένη γενεή* zählt und ihn dabei in Gegensatz bringt zum König Minos, der somit der *ἡρωϊκή γενεή* zugewiesen wird (III, 122). Dass die Alten hier dieselbe Grenze zogen, wie wir, und also die Rückwanderung der Herakliden als Grenzscheide zwischen beiden Zeitaltern ansahen, wissen wir aus Pausanias (VII, 17, 1; V, 6, 2)[1]. Freilich waren Herodot die Nachrichten über die jenseits dieser Grenze zurückliegende Zeit nicht in dem Sinne mythisch, wie sie uns heute erscheinen; es brach sich vielmehr bei ihm nur hier und da die Erkenntnis Bahn, dass durch die Entfernung der Zeit und durch das Alter der Überlieferung manche Nachricht im einzelnen entstellt oder ausgeschmückt auf seine Zeit gekommen sei. So ist ihm ja auch, wie wir gesehen haben, das Dasein dieses Minos vollkommen zweifellos; ob derselbe aber wirklich, wie es hiess, der erste Herrscher zur See gewesen sei, und nicht vielleicht schon andere vor ihm eine Meerherrschaft begründet hätten, das lässt er dahingestellt (*πάρεξ Μίνω τε τοῦ Κνωσσίου, καὶ εἰ δή τις ἄλλος πρότερος τούτου ἦρξε τῆς θαλάσσης* III, 122). Ebenso äussert er nur mit grosser Vorsicht, dass die Karier diesem König einst nicht tributpflichtig gewesen seien (*ὅσον καὶ ἐγὼ δυνατός εἰμι μακρότατον ἐξικέσθαι ἀκοῇ* I, 171). Die Erzählung, dass Minos bei der Verfolgung des Daedalos auf Sicilien seinen Tod gefunden habe, leitet er mit *λέγεται* ein, obwohl damals ein Zweifel daran nicht bestehen konnte, da sonst das Orakel, das den Kretern von der Teilnahme am Kriege gegen die Perser abriet, nicht hätte darauf Bezug nehmen können (VII, 169 f.).

Vom trojanischen Kriege bezeichnet Herodot einmal gewisse Nebenumstände als nicht ganz sicher bekannt. Dieser Kriegszug hat ihm nämlich nur *κατὰ τὰ λεγόμενα* hinsichtlich der dabei aufgebotenen Streitkräfte dem Unternehmen des Xerxes gegen Griechenland nachgestanden, wobei er sich ohne Zweifel auf die im Schiffskatalog gegebene Übersicht derselben bezieht (VII, 20, vgl. Stein z. St.).

Mit ähnlicher Zurückhaltung (*λέγεται*) äussert er sich über eine der mannigfaltigen Verknüpfungen der Argonauten- mit der Heraklessage, wonach Herakles gleich bei der Ausfahrt von den Argonauten in Aphetae zurückgelassen worden sein sollte (VII, 193). — Ebenso weist er bei der Erzählung über den Ursprung der Sauromaten wiederholt auf das Sagenhafte der Überlieferung hin (*ὧδε λέγεται, τότε λόγος* IV, 110). — Die Behauptung des Sehers Megistias über seine Abkunft von Melampos, den viele Sehergeschlechter für sich als Stammvater beanspruchten, bleibt dahingestellt (*λεγόμενον εἶναι τὰ ἀνέκαθεν ἀπὸ Μελάμποδος* VII, 221). — Auch von der Gründung des Athenetempels auf Rhodos durch die Töchter des Danaos berichtet er mit *λέγεται* (II, 182).

Im Eingange seines Werkes erörtert Herodot, wer von den asiatischen Barbaren den Hellenen das erste Unrecht zugefügt habe und Urheber des Zwistes gewesen sei. Die Nachrichten hierüber, welche in die weite Vergangenheit zurückgehen, erscheinen ihm zu ungewiss und vielfach einander widerstreitend, sodass er diese Frage hiernach nicht zu entscheiden wagt. Ganz sicher wisse er nur, dass Krösos mit den Beleidigungen gegen die Hellenen begonnen habe (I, 5). — In der ägyptischen Geschichte unterscheidet er zwei Perioden von verschiedener Zuverlässigkeit. Hier beginnt ihm eine sichere Geschichtszeit erst mit Psammetichs Regierung, weil er von da an die Aussagen anderer Völker mit denen der Ägypter zusammenhalten kann (II, 147, 154).

Endlich wendet sich sein Zweifel noch gegen eine Seite des geographischen Mythus. Über den Ursprung der Namen für die zu damaliger Zeit ausser Europa noch angenommenen zwei Erdteile Asien und Libyen gab es verschiedene Sagen. Nach Herodots Ansicht verdient keine derselben volle Glaubwürdigkeit, und er wagt auch hinsichtlich Europas keine selbständige Behauptung aufzustellen (IV, 45).

1) Nitzsch, S. 4.

III.

Weit stärker und in viel grösserem Umfange als durch das Gefühl von der Ur der Überlieferung wurde Herodots Sagenglaube erschüttert durch ganz bestimmte Anschauu sich durch verschiedene Einflüsse bei ihm entwickelt hatten. Vor allem hatten die v Erfahrungen, die er auf seinen ausgedehnten Reisen bis in die entferntesten Länder Europa und Afrikas gesammelt hatte, eine bedeutende Wandlung in seinen Ansichten hervorgerufen. war namentlich ein Umstand von grossem Einfluss. Da es Herodot nämlich schwer wurde fremde Zustände hinein zu versetzen und das Fremde in seiner unverfälschten Reinheit au so kam es, dass sich ihm in diesem immer nur das Heimische widerspiegelte. Dies zeigt seinen mannigfaltigen Wirkungen besonders auf der ägyptischen Reise. Hier bekam er (Priester des Landes, die es sich angelegen sein liessen, dem wissbegierigen Reisenden g ihre Weisheit zu möglichster Geltung zu bringen, einen Einblick in eine Kultur, die an hellenische weit übertraf. Da er nun auch hier alles dem Heimischen entsprechend zu finden so war er geneigt, die griechische Kultur in ihren verschiedenen Zweigen geradezu von der ägy als der weitaus älteren, abhängen zu lassen und auf ägyptischem Boden den Ausgangspu hellenischen Wissens von göttlichen und menschlichen Dingen zu suchen. So entwickelte ihm besonders auf religiösem Gebiete eine ganze Reihe unhellenischer Anschauungen.

Die ganze Form der griechischen Götterverehrung erschien ihm nun als vom Ausla Griechenland eingeführt und somit als etwas geschichtlich Gewordenes. Nach seiner Ansich die Pelasger ursprünglich die Götter verehrt als ganz unbestimmte Mächte, die alle Ding Welt geordnet und eingerichtet hätten; die Namen derselben erfuhren sie erst später Ägyptern, bei denen die einzelnen Götter schon seit uralter Zeit eine bestimmte Verehrung g hatten (II, 52); nur die Here, Hestia und Themis, die Dioskuren, Chariten und Nereïden, we Ägypter nicht kannten, haben die Pelasger selbst benannt; auch Poseidon ist keine ägyptische, eine ursprünglich libysche Gottheit (II, 50), und der Kultus der Aphrodite Urania ist durch P von Syrien aus nach Griechenland verpflanzt worden (I, 105).

Von den Pelasgern nun vererbten sich diese Götternamen auf die Hellenen. Die best bei diesen herrschenden Vorstellungen aber über die Götterwelt kamen erst in verhältni später Zeit auf; denn erst Homer und Hesiod belehrten ihr Volk über den Ursprung, das und die Gestalt der verschiedenen Götter und teilten jedem einzelnen von ihnen einen best Wirkungskreis und seine charakteristischen Eigenschaften zu (II, 53). — Doch nicht nur die der Götter haben die Griechen nach Herodots Ansicht von den Ägyptern hergenommen, sonder allerhand äussere Formen und Einrichtungen der Götterverehrung werden von ihm auf Ursprung zurückgeführt; so die Altäre, Götterbilder und Tempel (II, 4), die Art der Weissag Dodona (Kap. 57) und die Gründung dieses Orakels selbst (54), die Opfermantik (57), Festge und feierliche Umzüge (58), der Linosgesang (79), der Dionysosdienst (49), der orphisch-bak Geheimdienst (81, vgl. 49, 123) und die Thesmophorien der Demeter (171). Damit tritt I zugleich mancher alten Überlieferung über den Ursprung dieser heiligen Gebräuche entgegen [1]

---

1) Auch auf anderen Gebieten der Kultur nimmt Herodot eine gleiche Abhängigkeit der Griechen Ägyptern an; vgl. Bauer, Die Entstehung des Herodotischen Geschichtswerkes, Wien 1878, S. 46—54. — Ü Berechtigung dieser Annahmen Herodots vgl. Hermann, Gottesdienstliche Altertümer der Griechen, 2. Aufl. Gerhard, Griechische Mythologie I, S. 30 f., sowie die bei diesen angeführte Litteratur.

1892. Progr. Nr. 550.

Vom Heroendienst dagegen fand er keine Spur bei den Ägyptern vor und erkennt diesen daher als auf griechischem Boden entstanden an (II, 50).

Nach Herodots Meinung haben nun die Ägypter weder von den Griechen, noch von einem andern Volke irgend etwas in ihren Gebräuchen entlehnt; nur die Sitte, dem Perseus Kampfspiele nach hellenischer Art zu feiern, finde sich bei ihnen, und zwar habe diese Perseus selbst, der mütterlicherseits von Ägypten stamme (vgl. S. 20), dort eingeführt (II, 49, 91).

Als Beweis für die Richtigkeit dieser Annahmen dient Herodot besonders das hohe Alter der ägyptischen Kultur; auch schliesst er, dass, wenn überhaupt die Ägypter den Namen irgend einer Gottheit von den Griechen entlehnt hätten, sich doch vor allem die Namen des Poseidon und der Dioskuren bei ihnen finden müssten; denn diese waren ja die griechischen Gottheiten der Schiffahrt, welche die Ägypter daher entweder auf ihren eigenen Seefahrten oder auch sonst durch hellenische Schiffer kennen lernen mussten. Da aber gerade diese Götter nicht mit zu den ägyptischen Gottheiten gehörten, so sehe man, dass sich nicht einmal der nächstliegende griechische Einfluss geltend gemacht habe (II, 43). Einen besonderen Nachweis bringt Herodot noch dafür, dass auch der Name des Herakles ägyptischen Ursprungs sei. Erstens nämlich stammten die Eltern des Herakles, Amphitryon und Alkmene, aus Ägypten (vgl. S. 20); dann aber gehöre Herakles zu den ältesten ägyptischen Gottheiten, sodass also die Ägypter den Namen desselben nicht erst von dem griechischen Herakles, der doch weit jünger sei, hätten entnehmen können (II, 43).

Da nun Herodot annimmt, dass die meisten griechischen Götter uralte Gottheiten der Ägypter sind, so muss er in notwendiger Folge davon auch diejenigen Mythen verwerfen, in denen von der Geburt solcher Götter in weit späterer Zeit die Rede ist. So war nach dem Glauben der Griechen Dionysos der Sohn des Zeus und der Semele, Herakles der Sohn des Zeus und der Alkmene, Pan derjenige des Hermes und der Penelope. Herodot berechnet nach der griechischen Sage das Alter des Dionysos auf 1600, des Herakles auf 900 und des Pan auf 800 Jahre. Die ägyptischen Priester zählten dagegen bei ihrem Gotte Dionysos 15000, bei Herakles 17000 und bei Pan noch mehr Jahre bis herab auf ihren König Amasis. Herodot verwirft also die griechische Sage und löst bei Herakles diesen Widerspruch folgendermassen: Der hellenische Herakles ist ein Mensch von Geburt und zwar der Sohn des Amphitryon und der Alkmene; ihm ist nur der Name des ägyptischen Gottes beigelegt worden; daher handeln die von den Hellenen ganz recht, welche neben diesem menschlichen Herakles als Heros noch einen göttlichen verehren (II, 43 f., 145 f.). Herodot steht dabei aber in schroffem Gegensatz zu der griechischen Anschauung, da ihm der menschliche Herakles ein ganz anderer ist als der göttliche, während das griechische Volk in dem göttlichen Herakles den unter die Götter aufgenommenen Heros verehrte. -- Bei Dionysos und Pan, sagt Herodot, ist eine solche Erklärung nicht möglich, da diese überhaupt nicht in Griechenland sichtbar geworden und also auch nicht als menschliche Heroen aufgetreten sind. Vielmehr soll den Dionysos gleich nach seiner Geburt Zeus in seiner Hüfte aus Griechenland fortgetragen haben, und von Pan weiss man gar nicht, wohin er nach der Geburt gekommen ist. Es bleibt daher nichts weiter übrig, als in diesen beiden lediglich alte Gottheiten zu erblicken, die schon seit der frühesten Vorzeit von den Ägyptern verehrt worden waren. Ihre Namen aber erfuhren die Hellenen erst ziemlich spät und setzten nun ihre Geburt auch erst für jene Zeit an (II, 145 f.)[1].

---

1) Runge (Herodots Verhältnis zum griechischen Volksglauben, Progr. Hildesheim, 1856. S. 4) und Winckler (Über die Art und den Grad der von Herodot geübten Kritik, Progr. Thorn 1865. S. 21) behaupten

In gewissem Zusammenhange mit den Eindrücken, die Herodot auf seinen Reisen hatte, steht nun ein zweiter Hauptgrund, weshalb er sich in vieler Beziehung vom Vo lossagte: Dies war ein reinerer Begriff vom Wesen der Götter und eine erhabenere \ von ihrem Verhältnis zur Natur und Menschheit. Da Herodot hierüber in wesentliche nicht mehr dieselben Anschauungen hegte, auf denen die alten Mythen fussten, so war (an ihrer Glaubwürdigkeit unausbleiblich. Diese Läuterung seiner religiösen Ansichten ist ver Einflüssen zuzuschreiben.

Herodot lebte in einer Zeit, in der durch die Thätigkeit der Philosophen schon v den Grundpfeilern des alten Glaubens gerüttelt wurde und in der das geistige Leben der G neue Bahnen einlenkte. Die ersten Anstösse hierzu waren schon in der Zeit vorher gegeben

Bereits der Philosoph Xenophanes hatte die homerische und hesiodische Vorstellung artiger Leiblichkeit der Götter, sowie den Glauben an eine zeitliche Geburt derselben er trat zugleich gegen die unwürdigen und unsittlichen Göttergeschichten auf, und hierin f Pindar, der es einen strafbaren Frevel nennt, den Göttern menschliche Schwächen beizul der in seinen Gedichten das Volk ermahnt, nur Schönes und Würdiges von der Gottheit a Unter den grossen attischen Tragikern bekunden Aeschylos und Sophokles, der Zeitgenosse bei aller Erhabenheit ihres Gottesbegriffes noch den kindlichen Glauben an die alten Myth Euripides zeigt sich beeinflusst durch die philosophischen Bestrebungen seiner Zeit; er war b der älteren Denkart weit abgekommen und hatte das Unwahrscheinliche und Anstössige viele erkannt. Unter den Philosophen aus Herodots Zeit traten besonders der Naturphilosoph A und der Sophist Protagoras mit ihren Lehren in schroffen Gegensatz zum alten Glauben. A soll zuerst die homerischen Mythen moralisch und die Götternamen allegorisch gedeutet Protagaros stellte das Dasein der Götter überhaupt in Frage.

Liess nun dieser Zwiespalt zwischen alter und neuer Anschauung zu Herodots grosse Masse zunächst noch unberührt, so regte er doch die Gebildeten vorerst zum Na und dann auch zu einer skeptischen Betrachtung der Mythen an. Diese Einwirkung konnte bei um so weniger ausbleiben, da dieser überhaupt ein ernstes Streben nach möglichst vi Bereicherung seines Wissens zeigt. Schon die äusseren Verhältnisse, in denen er aufwuchs, zu einer freieren Entwickelung seines offenen und empfänglichen Geistes wesentlich bei Vor allem war seine Zugehörigkeit zu einer der angesehensten Familien seiner Vaterstadt nassos und die nahe Verwandtschaft mit dem gelehrten Dichter Panyasis ohne Zweifel f Ausbildung sehr förderlich. Regen Anteil sehen wir ihn nehmen an dem Geisteslebe Zeit; er verrät eine ausgedehnte Schriftkenntnis und ist eingeweiht in die verschiedensten M Das eifrigste Bemühen aber, seine Kenntnisse allseitig zu erweitern, zeigt er auf seinen ausg Reisen. Welche Wandlung unser Schriftsteller in seinen religiösen Anschauungen auf ihnen hatte, haben wir nach einer Seite hin schon betrachtet; aber noch in anderer Beziehung tri Einfluss hervor.

---

also irrtümlich, dass Herodot auch den Dionysos und Pan für menschliche Heroen halte. Herodot fügt n Wenn Dionysos und Pan in derselben Weise wie Herakles unter den Menschen gelebt und gewirkt hätten, man sie gleich dem Herakles als Menschen von Geburt ansehen, denen nur die Namen alter Gottheiten worden wären.

1) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 427 ff. — Zeller, Die Philosophie der Griechen I, 381 f., II, 10 ff. — Nitzsch, S. 72 ff.

2) Creuzer, Hist. Kunst d. Gr., 74 ff.; Schöll. Philol. X, 38 ff.; Bähr, De vita et scriptis Herodoti, Anhang

Herodot fand bei fremden Völkern vielfach erhabenere Religionsbegriffe und eine reinere Verehrung der Götter. Mochten in ihm vielleicht schon früher Zweifel darüber erwacht sein, ob die menschenähnliche Auffassung der Götter ihrer würdig sei, so musste er in diesem Bedenken nur noch mehr bestärkt werden, wenn er auf diese Vermenschlichung des göttlichen Wesens bei anderen Völkern nicht stiess. So sah er, dass die Perser ihre Götter weder bildlich darstellten, noch ihnen Tempel und Altäre errichteten, eben deshalb, weil sie sich dieselben überhaupt nicht menschenartig dachten (I, 131). Auch bei den Skythen fand er, dass sie unter ihren Göttern allein den Ares in solchen äusseren Formen verehrten (IV, 59). Dass Herodot geneigt war, eine geistigere Vorstellung der Götter anzunehmen, erkennen wir schon daraus, dass er den Sagen, worin diese persönlich und unmittelbar wirkend dargestellt waren, keinen unbedingten Glauben beimisst und den Göttern vielmehr ein verborgeneres Walten durch ihren Willen zuschreibt.

So bestand der Glaube bei den Thessaliern, dass das Thal Tempe durch Poseidon selbst geöffnet worden sei (VII, 129). Herodot seinerseits erklärt die Trennung des früher geschlossenen Gebirges direkt für die Folge eines Erdbebens und lässt das Volk nur insofern dem Poseidon mit Recht eine Beteiligung daran einräumen, als dasselbe ja ein Erdbeben für ein Werk dieses Gottes erachte. Er bezweifelt also einen unmittelbaren Zusammenhang der Götter mit den Erscheinungen in der äusseren Natur und deutet die letzteren als Wirkung der ihm bekannten Naturkräfte.

Mit gewisser Zurückhaltung berichtet er uns daher auch, was ihm die Lydier über die wunderbare Errettung des Krösos durch Apollo erzählt hatten (I, 87), und mit grosser Vorsicht spricht er von einem direkten Beistand des Boreas (VII, 189) und der Winde überhaupt (VII, 178), woran die Athener allerdings fest glaubten. Hier war diese unmittelbare Bethätigung der Macht eines Gottes nach der Überzeugung des Volkes durch Gebete und Opfer erwirkt worden; wo dies aber durch Zauberkünste geschehen sein sollte, da drückt Herodot seinen Zweifel weit unverhohlener aus (VII, 191). Nur wenn ein selbstthätiges Einschreiten eines Gottes zum Schutze seines Heiligtums bemerkbar wird, so erblickt Herodot darin wohl ein grosses Wunder, wagt aber an dessen thatsächlichem Eintreten nicht zu zweifeln (IX, 65, VIII, 37); in dem einen Falle mag wohl der Umstand, dass er die angeblichen Spuren von dem geschilderten Vorgange selbst noch gesehen hatte (VIII, 39), seinen Zweifel noch mehr zurückgehalten haben. So glaubt er auch, dass Poseidon eine ungewöhnlich hohe Flut hervorgebracht habe, um die Perser darin umkommen zu lassen, die gegen seinen am Meere gelegenen Tempel gefrevelt hatten (VIII, 129).

Wir sehen also, Herodot beginnt bereits die Vorgänge in der Natur unter dem Gesichtspunkt einer gewissen Gesetzmässigkeit und einer natürlichen Verkettung der Dinge zu betrachten, ohne eine direkte Beteiligung eines Gottes selbst anzunehmen; doch zu einem festen Grundsatz ist er hierin noch nicht gelangt: er verfällt in die Volksvorstellung zurück, wenn nach seiner Ansicht ein besonderer Beweggrund für den Gott vorliegt, im einzelnen Falle seine Macht zu zeigen — wenn auch freilich nicht in die Vorstellung derjenigen, die noch an dem Dreizacke Poseidons aus der Sage festhielten oder den Hephaestos wirklich schmieden und seine Esse rauchen sahen [1]).

Mit dieser vollkommneren Auffasssung des göttlichen Wesens hängt es nun ferner zusammen, dass Herodot an ein persönliches Erscheinen der Götter und an einen unmittelbaren Verkehr derselben mit den Menschen nicht mehr glaubt, und zwar trennt er sich hierin weit entschiedener von der zu seiner Zeit noch geläufigen Volksansicht, indem er keinen einzigen derartigen Vorgang als Thatsache erwähnt, in einigen Fällen aber ganz offen seinen Unglauben ausspricht. Ob er einen persönlichen

1) Hoffmeister, Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos, S. 14 f. — Nitzsch, S. 34 f., 38.

Umgang der Götter mit den Menschen auch für die graueste Vorzeit leugnet, in der n Menschen den Göttern viel näher stehend dachte[1]), darüber können wir uns ein sicheres bilden. Er fand bei den Ägyptern die Anschauung, dass vor der ersten menschliche Götter in ihrem Lande geherrscht und mit den Menschen zusammengewohnt hätten, und dies, ohne einen Ausdruck seines Zweifels oder Glaubens beizufügen (II, 144). Wir vermögen auch nicht zu erkennen, ob er die Vorstellung Hesiods geteilt habe, der dasselbe vertraute zwischen den Göttern und Menschen für die Urzeit annahm (ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαι θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις, frgm. 119). Sicher ist dagegen, da diesen nahen Verkehr für das Heroenzeitalter und die spätere Zeit bezweifelt. Wir führe die Beispiele an, in denen er sich in ganz entschiedener Weise gegen diese Seite de wendet; von diesen gehört keines dem eigentlichen griechischen Mythus an, sie konnte nur aus der späteren Zeit oder von anderen Völkern entnommen werden.

Ganz entrüstet äussert sich unser Schriftsteller darüber, dass Pisistratos die Ath einen so plumpen Betrug habe täuschen können, indem er sie glauben machte, Athene körperlicher Erscheinung führe den Tyrannen zurück (I, 60). — Die Erzählung der cl Priester in Babylon, dass ihr Gott Bel persönlich seinen Tempel betrete und mit einer Priesterin darin umgehe, verwirft er als ganz unglaubhaft (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες I, diese Zurückweisung gilt gewiss zugleich dem, was ihm die ägyptischen Priester Ähnliches thebanischen Zeus erzählt hatten und was er über den lykischen Apollo gehört hatte Ebenso wenig Glauben findet bei ihm die Behauptung der Ägypter, ihr König Rhampsini in den Hades hinabgestiegen und habe daselbst mit der Göttin Demeter verkehrt, und er daher auch den Zusammenhang gewisser ägyptischer Festgebräuche mit einem solchen Vo (II, 122, 123 Anf.: „Diese Aussage der Ägypter mag für wahr halten, wem solches gla mein Grundsatz bei meiner ganzen Darstellung ist, die Aussage eines jeden so, wie ic nommen habe, niederzuschreiben.")

Die soeben angeführten Worte unseres Schriftstellers können uns als Fingerzeig di wir seine Stellung aufzufassen haben, wenn er uns über ähnliche Vorgänge seine Ansi selbst ausspricht, sondern über dieselben nur nach der Aussage einzelner oder nach dem des Volkes berichtet (vgl. hierzu auch das auf S. 7 darüber Gesagte). Hierher gehört zun einzelne Begebenheit aus der Argonautensage. Herodot hatte bei den Libyern vernommen, d mit dem Schiffe Argo in den libyschen See Tritonis verschlagen worden sei. Als dieser nach dem Auswege gesucht, sei ihm Triton, der Gott des Sees, erschienen und habe Überlassung eines für Delphi bestimmten Weihgeschenkes die Ausfahrt gezeigt (IV, 179). I Herodots: λόγος ἐστὶ φανῆναι Τρίτωνα lassen uns seinen Zweifel an der Erscheinung d vermuten, wie er auch schon der ganzen Erzählung durch die einleitenden Worte: ἔστι ὅδε λόγος λεγόμενος den Stempel der Unsicherheit aufdrückt. — Hierzu noch einige Beis späterer Zeit. Dass vor der Schlacht bei Marathon der Gott Pan zu dem Boten Pheidippides sei und durch diesen den Athenern seine Hilfe angeboten habe, erfahren wir bloss als ein das Pheidippides selbst verbreitet hatte (VI, 105). Die Athener freilich glaubten daran, di überzeugt waren, dass ihnen vor der Schlacht bei Salamis eine Göttin selbst Mut zug habe (VIII, 84). — Von der Einkehr der Dioskuren bei dem Azenier Laphanes berichtet lediglich nach einer arkadischen Sage (VI, 127). — Die plötzliche Erblindung des Epizelo

1) Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl. S. 64.

Schlacht bei Marathon ist unserm Schriftsteller zwar ein Wunder, das wirklich geschehen ist; dass diese Erblindung aber durch den Anblick einer übernatürlichen Erscheinung eingetreten sei, dafür übernimmt er keine Gewähr und berichtet dies nur nach der angeblichen Aussage des Epizelos selbst (VI, 117)[1]. — Wenn Herodot den Themistokles zu den Andriern sagen lässt, er habe die zwei mächtigsten Göttinnen *Πειθώ* und *Ἀναγκαίη* im Geleite, daher müssten sie ihm durchaus das geforderte Geld geben, so können wir entweder mit Winckler (a. a. O. S. 26) darin eine absichtliche Kennzeichnung der frivolen religiösen Anschauungen des Themistokles erblicken, oder können auch bei Herodot selbst eine allegorische Auffassung dieser Worte des Themistokles annehmen, zumal da eine solche Auffassung bei der Antwort der Andrier betreffs ihrer Göttinnen *Πηνίη* und *Ἀμηχανίη* gleichfalls nahe liegt (VIII, 111). — Gleichsam eine Bestätigung für den Widerwillen der Götter, sich menschlichen Augen darzubieten, musste Herodot in einer alten ägyptischen Sage finden. Die Ägypter erzählten ihm, dass sich ihr Zeus Amun einst dem Herakles erst auf dessen wiederholtes Bitten und auch dann nur ganz mit einem Widderfell umhüllt gezeigt habe; und gleich als ob auch hier das Vorfinden von gewissen Gebräuchen bestärkend auf den Glauben unsers Schriftstellers eingewirkt hätte, führt dieser gewissenhaft die nach Aussage der Ägypter an jenen Vorgang sich knüpfende Sitte an, den Zeus Amun widderköpfig darzustellen und den Widder selbst heilig zu halten (II, 42).

Nicht recht im Einklange mit Herodots Zweifel an einem sichtbaren Hervortreten der Götter steht es nun, wenn derselbe selbst einmal die Sonne einen Gott nennt (II, 24). Hoffmeister (a. a. O. S. 7) nimmt an, dass sich Herodot hier nur im Ausdrucke dem Volksglauben anschliesst, nicht aber seine eigene Anschauung damit ausspricht, oder dass die Bezeichnung *θεός* bloss bildlich für göttliches, herrliches Wesen zu verstehen ist. Dagegen sprechen verschiedene Gründe. Vor allem ist es gewiss, dass Herodot durchaus noch gläubig an den Göttern seines Volks in ihrer Vielheit hängt, wenn er auch bezüglich ihres Wesens in vielen Stücken nicht mehr die alte Anschauung teilt[2]. Auch stand im besonderen der Glaube an die göttliche Natur der Sonne zu seiner Zeit noch so unumstösslich fest, dass ein Leugnen derselben die Anklage der Gottlosigkeit nach sich zog[3], und mit Recht erklärt Winckler (S. 7 f.) den Ausdruck *θεός* an der bezeichneten Stelle aus der Absicht unsers Schriftstellers, gegen Anaxagoras, der die Sonne einen Feuerball (*μύδρος διάπυρος*) genannt hatte, eine abweisende Bemerkung zu machen. Endlich erzählt uns Herodot auch an einer anderen Stelle ebenfalls ganz im Anschluss an die herrschende Vorstellung, welch schreckliche Folgen die Vernachlässigung einer der Sonne heiligen Herde für eine ganze Stadt gehabt habe (IX, 93). Der von uns hiernach angenommene Glaube Herodots an die Gottheit dieses Naturkörpers widerspricht auch durchaus nicht seinem von uns nachgewiesenen Zweifel an einem persönlichen Erscheinen der Götter, sofern es sich dabei ja nur um ein Hervortreten in menschlicher Gestalt handelte. Die Vorstellung von einem Sonnenwagen des Helios wird er freilich nicht mehr geteilt haben; dafür bedarf es wohl kaum des indirekten Nachweises, dass er nach der Art, wie er von dem mythischen Strom Eridanos spricht, wenigstens die Sage von Phaetons Fahrt und Sturz für eine erdichtete Fabel hält (III, 115).

---

1) Winckler (a. a. O. S. 21) schreibt für diesen Fall dem Herodot einen höheren Grad von Glauben zu, da dieser den Vorgang von dem Erblindeten selbst habe erzählen hören. Die Worte Herodots aber: *λέγειν δὲ αὐτὸν περὶ τοῦ πάθεος ἤκουσα τοιόνδε τὸν λόγον* und am Schlusse: *ταῦτα μὲν δὴ Ἐπίζηλον ἐπυθόμην λέγειν* weisen durchaus nicht auf ein unmittelbares Hören hin.

2) Meuss, Der sogenannte Neid der Götter bei Herodot, Progr. Liegnitz 1888, S. 5; Nieberding, Sophokles und Herodot, Progr. Neustadt O. S. 1875.

3) Zeugnisse der Alten hierfür bei Grote, Geschichte Griechenlands, I, 276 f. vgl. auch Nitzsch S. 34.

Da also Herodot den Glauben an eine menschenartige Leiblichkeit der Götter teilte, so musste er nun ferner auch diejenigen Mythen verwerfen, in denen jene mit m Schwächen und Leidenschaften behaftet auftraten. Dass er die unsittlichen Göttergesch zu seiner Zeit vom Volke noch als Thatsachen geglaubt und von wenigen erst bekäm (s. S. 11), als der Götter unwürdig erkannt habe, geht schon daraus hervor, dass er sich s den Namen eines Gottes mit solchen Dingen in Verbindung zu bringen (vgl. II, 46, 47, einige hierher gehörige Sagen lässt sich dies noch besonders erweisen.

Herodot erzählt uns als Behauptung der Perser, dass Europa, die phönicische Kör einst durch Hellenen geraubt worden sei, und fügt hinsichtlich dieser hellenischen Räuber Vermutung hinzu: *εἴησαν δ' ἂν οὗτοι Κρῆτες.* Wir erkennen daraus, dass er diese A Perser der hellenischen Sage vorzog, nach welcher Europa durch Zeus entführt w (I, 2, vgl. IV, 45). — Ähnlich verhält es sich mit der Jo-Sage (I, 1). Anstatt der g Überlieferung, Jo sei durch die eifersüchtige Here in eine Kuh verwandelt worden und s ihren Irrwegen nach Ägypten gekommen, findet er bei den Persern die Angabe, dass sie vie phönicischen Kaufleuten nach Ägypten gebracht worden sei (I, 1). Er erwähnt noch ei abweichenden Bericht der Phönicier selbst und schwankt offenbar nur, welche von beider glaubwürdiger sei (I, 5). An einer anderen Stelle führt er noch die hellenische Sitt gehörnt darzustellen, einfach an, ohne die zu Grunde liegende Sage selbst zu berühren (II, anderen Fällen können wir einen Zweifel Herodots an ähnlichen Vorgängen vermuten Zurückhaltung, mit der er von denselben spricht. So lässt er nur das Volk glauben, dass die Tochter des Erechtheus, einst von Boreas (VII, 189) und die Göttin Thetis von Peleus entführt worden sei.

Dieselbe Vorsicht beobachtet er gegenüber einigen Mythen, die in anderer Beziehu erhabeneren Vorstellung von der Würde der Götter nicht entsprachen. Die alte Überliefer einst Poseidon und Athene um das attische Land gestritten, und zum Andenken daran d Ölbaum gestiftet, jener eine salzige Quelle habe hervorsprudeln lassen, hat für Herodot Giltigkeit eines *λόγος παρ' Ἀθηναίων* (VIII, 55). — Eine phrygische Sage ist es ledigl Apollon den Silenen Marsyas nach einem musikalischen Wettstreite geschunden und seine der phrygischen Stadt Kelaenae aufgehängt habe (VII, 26), und für einen Bericht aus c Sagenkreis, dass nämlich Silen, der Begleiter des Bakchos, von dem Könige Midas gefa zum Weissagen gezwungen worden sei, giebt unser Schriftsteller als Quelle an: *ὡς λέγ Μακεδόνων* (VIII,138).

Ob Herodot Götterzeugungen überhaupt gänzlich geleugnet habe, kann auf Gru eigenen Äusserungen hierüber nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. Sicher war es wo bei der Geburt eines Gottes eine menschliche Mutter in Frage kam, wie bei Dionysos Bestimmte ihn auch hier zugleich der chronologische Widerspruch, in dem diese Mythen Angabe der ägyptischen Priester über das Alter dieser beiden Götter standen, so ist es doc wenig mit seiner erhabeneren Vorstellung vom Wesen der Götter und mit seinem Zweifel unmittelbaren Verkehr zwischen Göttern und Menschen in Einklang zu bringen, dass er menschliche Abstammung eines Gottes überhaupt geglaubt haben sollte. — Von den Myt eine rein göttliche Herkunft der Götter findet sich nur diejenige von der Geburt des Ap der Artemis erwähnt. Herodot lässt VI, 97 einen persischen Herold die Insel Delos als die stätte dieser Götter bezeichnen, wodurch jener Perser aber nur dem griechischen Voll gerecht wurde; und was in der delischen Sage von den Hyperboreern darauf hindeutet, bew

nur den Glauben der Delier selbst (IV, 35). Ein Mythus der Ägypter über die Abstammung zweier Gottheiten, in denen Herodot Apollon und Artemis zu erkennen meint, wich in mancher Beziehung von der griechischen Darstellung ab. Herodot führt ihn einfach an, ohne ein eigenes Urteil hinzuzufügen (II, 156). Da aber nach Herodots Ansicht die Vorstellungen seines Volkes über die Person und die Herkunft der Götter sich erst durch menschlichen Einfluss entwickelt hatten (vgl. II, 53 und S. 9), und da ferner schon vor Herodots Zeit die Göttermythen von Xenophanes auch nach dieser Seite hin bekämpft worden waren, so kann wohl kaum angenommen werden, dass Herodot in dieser Beziehung noch im alten Glauben befangen gewesen sei.

Andere verwandtschaftliche Beziehungen der Götter werden nur an zwei Stellen berührt: VIII, 65 spricht unser Schriftsteller davon, dass die eleusinischen Feste von den Athenern *τῇ Μητρὶ καὶ τῇ Κούρῃ* (der Demeter und der Persephone) veranstaltet würden, und IV, 45 äussert er, dass bei den Hellenen der Name des Erdteils Asien gewöhnlich von Asia, der Gemahlin des Prometheus, hergeleitet werde. In beiden Fällen erfahren wir somit nur, was das Volk über diese Verwandtschaftsverhältnisse dachte. Herodots eigne Ansicht darüber ist nicht schwer zu erraten, wenn man bedenkt, dass er auch diesen Teil der Theogonie als blosses Dichterwerk betrachtete.

Dunkel bleibt seine Stellung zu den Mythen von den gewaltigen Weltkämpfen der Urzeit. Von den mythischen Ungeheuern wird nur Typhon genannt, und zwar führt unser Schriftsteller als Sage an, dass dieser im serbonischen See begraben liege, woraus ein weiterer Schluss nicht gezogen werden kann (III, 5).

Herodots Verhältnis zu den Mythen von der Unterwelt kann natürlich nur in Verbindung mit der Frage betrachtet werden, ob Herodot überhaupt an ein Fortleben nach dem Tode geglaubt habe. Über diese Frage giebt er uns selbst keinen sicheren Aufschluss und berührt dieselbe nur an wenigen Stellen. II, 123 stellt er die Behauptung auf, dass die Lehren der Orphiker und Pythagoreer von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung ägyptischen Ursprungs seien, und bespricht anderwärts (IV, 95; V, 4) den Unsterblichkeitsglauben der Thraker, wobei er jedoch ebensowenig wie im ersten Fall eine eigene Ansicht verrät. Ausdrücklich aber lässt er aussprechen, dass es dem Menschen besser sei zu sterben als zu leben (I, 31; VII, 46). Wir werden dies umsomehr als einen Hinweis auf ein zukünftiges besseres Dasein aufzufassen haben, als wir ihn gerade in diejenigen Mysterien eingeweiht sehen, die ein solches verhiessen, und zwar wurden ihm tröstlichere Hoffnungen für das Jenseits eröffnet nicht nur durch die eleusinischen Mysterien (II, 171) und die orphisch-pythagoreischen Lehren (II, 81)[1]), sondern auch durch die Isismysterien von Sais, deren er ebenfalls teilhaftig war (II, 171)[2]), und von allen diesen und anderen Geheimdiensten spricht er stets mit der grössten Ehrfurcht (II, 170, 171, vgl. II, 3, 46, 65).

Wenn wir demnach Herodot den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode nicht absprechen können[3]), so vermögen wir doch weiterhin nicht zu erkennen, ob er sich die Unterwelt und die darin herrschenden Zustände im ganzen noch auf Grund der homerischen Anschauungen vorstellte, die zu seiner Zeit und lange nachher immer noch vielfach in Geltung waren, freilich mit mancherlei durch die orphisch-eleusinischen Lehren bedingten Umgestaltungen.[4])

1) Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 398, 401, 404, 426.

2) Schoemann, griech. Altertümer, 3. Aufl. II, S. 408 f.

3) Hoffmeister, sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos, S. 37—41 und wohl auch Winckler, über die Art und den Grad der von Herodot geübten Kritik, S. 25 sprechen Herodot einen solchen Glauben ab; Bähr, Ausg., Vol. IV, S. 455 und Meuss, der sogenannte Neid der Götter, Progr. Liegnitz 1888, S. 20 f. suchen ihn gleichfalls nachzuweisen.

4) Nägelsbach, S. 405 ff., 413 ff., Nitzsch, 57 f.

Für das Vorhandensein des Hades an sich weist Herodot II, 122 einfach auf den der Hellenen hin. Er erzählt, nach ägyptischer Überlieferung sei einst König Rhampsini gestiegen *ἐς τὸν οἱ Ἕλληνες ἀΐδην νομίζουσι εἶναι*, und erwähnt dabei, dass als die Für Unterwelt von den Ägyptern Demeter und Dionysos bezeichnet würden (II, 123). Ausser richtet uns Herodot noch, dass ihm die Arkader in ihrer Stadt Nonakris einen Ausfluss d gezeigt hatten (VI, 74); auffällig ist hierbei die Genauigkeit, mit der er uns die bezeichnet schildert, welche sich allerdings, wie neuere Reiseberichte nachweisen[1]), in einer Gegend bef durch ihren düstern Charakter das Gemüt des Beschauers leicht befangen konnte. Ist es al nicht möglich, aus diesen Äusserungen unsers Schriftstellers allein auf eine bestimmte Vor von den Verhältnissen der Unterwelt bei ihm zu schliessen, so müssen wir doch zweifellos an dass er manches von dem bekannten Zubehör des Hades als blosses Phantasiegebilde erkar die Haltlosigkeit vieler mit der Unterwelt verknüpften Mythen durchschaut habe. An die fahrten eines Herakles, Orpheus, Theseus, Odysseus konnte er unmöglich mehr glauben, wa daraus hervorgeht, dass er die vorhin erwähnte Erzählung vom König Rhampsinit auf d schiedenste verwarf. Überhaupt hatten sich gerade auf diesem Gebiete des Mythus zu damalig die Gebildeten schon vielfach vom alten Glauben entfernt.[2])

Die bisher entwickelten religiösen Anschauungen Herodots trennen ihn auch auf de biete der Heldensage in einem wichtigen Punkte von den alten Vorstellungen. Da er n einen unmittelbaren Verkehr zwischen Göttern und Menschen leugnet, vermag er auch nicht an eine göttliche Abkunft der Heroen, dieser homerischen *ἡμίθεοι*, zu glauben.

Herodot verfährt nun auf folgende Weise: Wenn neben dem göttlichen Vater eines zugleich ein menschlicher überliefert ist, so erkennt er nur diesen letzteren als den wirklichen an; wo die alte Überlieferung aber einen solchen nicht angiebt, da nennt er bloss die ster Mutter des Helden und erwähnt den mythischen Vater gar nicht. So lässt er für den Herakl den Amphitryon als Vater gelten (II, 43 f., 146, VI, 53; vgl. II, 145, wo er seine Abstammung mütterlicherseits von der Alkmene angiebt); als Vater der Heroine Helena wird Tyndareos ge (II, 112); Minos und Sarpedon hiessen nur die Kinder der Europa (I, 173); zu *Ἐρεχθέο γηγενέος* fügt Herodot *λεγομένου εἶναι* hinzu und verrät dadurch seinen Zweifel an der Sage, v den Erechtheus den Sohn des Hephaestos und der Erde nannte (VIII, 55). Die Behauptung Skythen, welche die Abkunft ihres Stammvaters Targitaos von Zeus und der Tochter des Fluss Borysthenes herleiteten, findet bei ihm nicht den geringsten Glauben (*ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες* I Das Geschlecht des Miltiades führt unser Schriftsteller selbst zurück bis auf Aegina, mit Wegla des Zeus als Stammvaters (VI, 35); dass Aegina und Thebe die Töchter des Flussgottes A seien, lässt er einen Thebaner nur als Sage anführen (V, 80). Den ägyptischen Priestern gi offenbar völlig recht, wenn sie die anmassende Behauptung des Hekataeus, er stamme im 16. (von einem Gotte ab, dadurch lächerlich machten, dass sie bei Vorführung von 350 Ahnenbilder Geschlecht noch nicht einmal an göttliche Abstammung knüpften, mit Hinweis darauf, dass solche einem Menschen überhaupt nicht zugestanden werden könne (II, 143).

---

1) Bähr z. St.
2) Nitzsch, S. 18.

Dieser Überzeugung ist Herodot nur scheinbar in einem Falle untreu geworden. Er nennt einmal selbst den Perseus den Sohn des Zeus und der Danae (VII, 61). An anderer Stelle lässt er wie bei den übrigen Heroen den mythischen göttlichen Vater gleichfalls weg und führt nur die menschliche Mutter an (II, 91, VII, 150). Vor allem ist zu beachten, dass er VI, 53 ganz ausdrücklich von dem göttlichen Vater absieht; die Worte *τοῦ θεοῦ ἀπεόντος* sollen dabei gewiss nicht nur sagen, dass der Gott bei dem an dieser Stelle geführten Nachweise der hellenischen Abstammung der spartanischen Könige natürlich nicht mit zu berücksichtigen sei, sondern auch, dass Zeus als Vater des Perseus für Herodot überhaupt nicht in Betracht komme. Wir nehmen daher an, dass unser Schriftsteller an der einen Stelle (VII, 61) nur der geläufigen Volksanschauung Ausdruck verliehen hat, können aber nicht glauben, dass damit auch sein Anschluss an dieselbe ausgesprochen sei[1]). Ebensowenig lässt Herodot ein Abweichen von seiner sonstigen Ansicht durchblicken, wenn er uns, ohne etwas weiter hinzuzufügen, berichtet, dass die thrakischen Könige ihr Geschlecht auf Hermes zurückführten (V, 7).

Da also Herodot eine göttliche Abstammung der Heroen leugnet, weicht er nun auch in mancher anderen Beziehung von der homerischen Auffassung ihres Wesens ab. Er führt zunächst die aussergewöhnliche Kraft, welche die Sage den Heroen beilegte, mehr auf ein menschliches Mass zurück. So stellt er es als eine einfältige Erdichtung der Hellenen hin, dass Herakles einst eine grosse Anzahl Ägypter, die ihn opfern wollten, erschlagen habe. Dies steht ihm nicht nur im Widerspruch mit den Gebräuchen der Ägypter, die fast kein Tier, geschweige denn einen Menschen zu opfern wagten, sondern vor allem scheint es ihm ganz unmöglich, dass ein Mensch, der doch Herakles war, so viele allein bewältigt haben sollte (II, 45). Hiermit scheint unser Schriftsteller also allen den Sagen, die von übernatürlichen Thaten der Heroen berichteten, das Urteil zu sprechen. — Ob die im Altertum herrschende Ansicht über die übermenschliche Grösse der Heroen auch die des Herodot gewesen sei, geht aus seinen eigenen darauf bezüglichen Äusserungen nicht deutlich hervor. Dass Orestes eine Körperlänge von 7 Ellen gehabt habe, was man nach vermeintlicher Auffindung seines Sarges behauptet hatte, erscheint ihm zwar wunderbar, er äussert sich aber nicht weiter über die Glaubwürdigkeit dieser Angabe (I, 68). Auch die Stellen beweisen nichts, wo er von einer 2 Ellen langen Sandale des Perseus und von einer Fussspur des Herakles von gleicher Länge spricht; erstere wollten die Ägypter gesehen haben (II, 91), und letztere zeigten die Skythen, wobei er allerdings seine Verwunderung nicht verhehlt (*ἀποθαυμάσαι ἄξιον* IV, 82).

Dass die Heroen ihre Macht auch nach dem Tode noch bethätigen könnten, hielt Herodot bei der menschlichen Auffassung derselben gewiss nicht für möglich. Die Geschichte von dem trojanischen Helden Protesilaos, der durch ein Wunderzeichen seinen Zorn über die Beraubung seines Heiligtumes anzeigte, — wie wenigstens Artyakles seinen Wächtern das Zappeln der Salzfische deutete — beweist nur, dass ein solcher Aberglaube noch im Volke herrschte (IX, 120). — Auch sonst zeigte sich der Glaube an die Machtentfaltung der Heroen. Die Athener vertrauen auf ihren Beistand im Kampfe gegen die Perser (VIII, 143) und die bei Salamis vereinigten Griechen rufen die Aeakiden zu Mitkämpfern herbei (VIII, 64). Ja das Volk wusste sogar vielfach von einem

1) Dies thut aber offenbar Bauer (Die Entstehung des Herodotischen Geschichtswerkes, Wien 1878. S. 139) und sucht daraus nachzuweisen, dass VII, 61 früher abgefasst sei als VI, 53. Für unsere Auffassung spricht, dass nach den Untersuchungen von Kirchhoff (Über die Entstehungszeit des Herodotischen Geschichtswerkes, 2. Aufl., Berlin 1878. S. 26 f.) und von Ammer (Über die Reihenfolge und Zeit der Abfassung des herodotischen Geschichtswerkes. Progr. Straubing 1889. S. 34) gerade die Stellen, an denen Herodot eine göttliche Abstammung der Heroen in Abrede stellt, früher abgefasst sind als VII, 61.

körperlichen Wiedererscheinen der alten Helden zu erzählen. Herodot bewahrt solchen gegenüber die schon oft erwähnte Zurückhaltung, hinter der sich sein Zweifel zu scheint. So bezeichnet er es nur als ein von den Delphiern und Persern verbreitetes Gerücht, zwei delphischen Landesheroen Phylakos und Antonoos in leiblicher Erscheinung gegen d gekämpft hätten (VIII, 38 f.); auch von dem wunderbaren Aufzug in Eleusis vor der Sch Salamis wird nur nach der Aussage einiger Griechen berichtet (VIII, 65). Dieselbe Vorsicht wir bei ihm beobachten gegenüber der Behauptung der Ägypter, dass Perseus oft segenbrin Land besuche (II, 91). — Dieser Zweifel an einem Wiedererscheinen der Heroen ist gewiss au der Gründe, aus denen Herodot den Heros Astrabakos nicht als Vater des spartanischen Demaratos gelten liess, entgegen der Vermutung der eignen Mutter des Demaratos und t Erklärung der Wahrsager. Was man über die Erscheinung dieses Heros fabelte, erzählt zwar VI, 69 getreulich wieder, ohne direkt dagegen aufzutreten, aber aus andern Stellen lä schliessen, dass er nur den menschlichen Vater Ariston anerkannt habe. So heisst Demarat und 101 ausdrücklich der Sohn des Ariston, und anderswo giebt unser Schriftsteller deut verstehen, dass demselben mit Unrecht Ariston als Vater abgesprochen worden sei (VI, 66, 74,

Und doch wird Herodot in einem Falle seiner Überzeugung untreu, indem er einer Wundergeschichten über die Wiederkunft des Aristeas Glauben schenkt (IV, 15). Hier be ihn vor allem die Bestätigung, welche dieser wunderbare Vorgang durch das delphische gefunden hatte, vor dessen Aussprüchen er auch sonst die grösste Achtung zu erkennen Ferner war ihm derselbe noch durch Denkmäler beglaubigt, die er selbst gesehen hatte, und die übereinstimmende Aussage zweier Städte. Er leitet seinen Bericht darüber ein mit den W *Τάδε δὲ οἶδα Μεταποντίνοισι τοῖσι ἐν Ἰταλίῃ συγκυρήσαντα*, während er die andere Erzählun das Verschwinden und Wiedererscheinen dieses Aristeas, der solche gewichtige Zeugnisse ni Seite standen, selbst als weniger glaubwürdig hinstellt, indem er sie beginnt: *Τὸν δὲ περὶ (Ἀριστέω) ἤκουον λόγον, λέξω* IV, 14.

Wir erkennen also, dass sich unser Schriftsteller auch auf diesem Gebiete des Gl zwar schon deutlich von der herrschenden Vorstellung entfernt hat, aber doch noch zu keinem Abschluss in seinen Anschauungen gelangt ist: was er mit aufgeklärterem Verstande als u scheinlich erkannt hat, das glaubt er, wenn stärkere Eindrücke auf sein Gemüt einwirken.

Wir haben schon betrachtet, welch bedeutende Wandlung die religiösen Ansichten des H durch seine ägyptische Reise erfahren hatten, und wie er hierdurch vielfach in Widerspruc dem griechischen Göttermythus gebracht wurde. Aber auch das Verhältnis Herodots zur Held blieb durch seine Erfahrungen im Nillande nicht unberührt. Dieser unmittelbare Einfluss zeig bei ihm so stark, dass er sogar die Autorität eines Homer in einem wichtigen Punkte der trojan Sage den Aussprüchen der ägyptischen Priester opferte.

Erfüllt von tiefer Ehrfurcht vor der Weisheit dieser Priester legt er die Entsche darüber, ob die Geschichte vom trojanischen Krieg ein *μάταιος λόγος* sei oder nicht, ganz i Hand. Diese bestätigen ihm nun zwar, der trojanische Krieg habe infolge des Raubes der H wirklich stattgefunden, Alexandros habe jedoch die Helena gar nicht bis nach Troja gebracht, so habe sie samt den geraubten Schätzen in Ägypten, wohin er auf der Heimreise verschlagen w

1) Vgl. Schuler, Über Herodots Vorstellung von den Orakeln. Progr. Donaueschingen 1879. S. 11, 1

sei, zurücklassen müssen. Die Hellenen hätten aber der Versicherung der Trojaner, dass Helena gar nicht in ihrer Stadt sei, keinen Glauben geschenkt, bis sie nach der Eroberung Trojas von der Wahrheit derselben überzeugt worden seien. Darauf habe sich Menelaos selbst die Helena aus Ägypten wiedergeholt. Herodot hält dies nun auch seinerseits für den wirklichen Thatbestand, zum Teil aus Achtung vor der Angabe der Priester, dann aber auch, weil ihm nur auf diese Weise das Verhalten der Trojaner erklärlich wird. Denn wäre Helena wirklich in Troja gewesen, so hätten sie die Trojaner gewiss den Griechen ausgeliefert und nicht sich und ihre Stadt für sie geopfert. Endlich findet Herodot darin eine Bestätigung für seine Vergeltungsidee[1]); denn die Hellenen hätten lediglich auf Anstiften der Gottheit die Angabe der Trojaner nicht geglaubt, damit es durch die Zerstörung Trojas offenbar werde, dass auf grosse Verbrechen grosse Strafen folgen. Homer hat nun nach Herodots Meinung den eigentlichen Sachverhalt gleichfalls gekannt, wie aus einigen Anspielungen auf den Aufenthalt des Alexandros in Ägypten hervorgehe (Jl. VI, 290, Od. IV, 227, 351); er habe denselben aber nicht der Wahrheit gemäss dargestellt, sondern ihn frei umgestaltet, wie er sich für sein Dichterwerk am besten fügte (II, 113—120). Mit kritischem Urteil spricht Herodot daher auch dem Homer die kyprischen Gedichte ab, da ihr Verfasser offenbar keine Kenntnis von der Anwesenheit des Alexandros in Ägypten gehabt habe (II, 117).

Auch über Herakles und dessen Vorfahren Perseus entwickelten sich bei Herodot in Ägypten ganz unhellenische Anschauungen. Perseus ist nach seiner Überzeugung ägyptischer Abkunft und zwar durch seine Mutter Danae (VI, 53), deren Vorfahre Danaos einst, wie die ägyptischen Priester unserm Schriftsteller erzählten, von seiner ägyptischen Vaterstadt Chemmis nach dem Peloponnes gekommen war (II, 91). Infolge dessen erklärt Herodot auch den Herakles (II, 43) und seine Nachkommen, die dorischen Könige (VI, 53), ihrer Abstammung nach als Ägypter. Da aber von Danaos bis Perseus bereits das vierte Glied dieses Geschlechtes in Hellas heimisch sei, so bezeichne man dasselbe mit Recht von Perseus ab als hellenisch. Dass auch der Name des Herakles von den Ägyptern entnommen sein sollte, ist schon früher bemerkt worden. Daneben führt Herodot noch die abweichende Behauptung der Perser an, dass Perseus von den Assyriern abstamme und selbst erst Hellene geworden sei, nicht schon seine Vorfahren (VI, 54)[2]).

Endlich haben wir uns noch mit den Fällen zu beschäftigen, in denen Herodots ablehnende Stellung zur Sage begründet ist durch seine aufgeklärteren Anschauungen auf verschiedenen Gebieten der Natur.

Herodot weist zunächst alles zurück, was bestimmten Naturgesetzen und der allgemeinen Ordnung der Dinge widerstreitet. Unter diesem Gesichtspunkte ist es mit zu betrachten, wenn er die übermässige Kraft der Heroen mehr auf ein menschliches Mass beschränkt (II, 45, siehe Seite 18). Ferner bezweifelt er, dass es Menschen gebe, die ein halbes Jahr hindurch schlafen (IV, 25), oder dass ein Mensch die ganze Erde durchwandert habe, ohne etwas zu essen (IV, 36). Desgleichen verwirft er Missbildungen von Menschen und Tieren und glaubt daher auch nicht an ziegenfüssige

1) Hoffmeister, a. a. O. S. 73 und 121.

2) In anderen Dingen jedoch tritt Herodot bisweilen mit selbständigem Urteil gegen die Angaben der Ägypter auf, u. a. II, 123, 131, 156; vgl. Creuzer a. a. O. S. 83, Bauer a. a. O. S. 54, Bähr zu II, 156 und besonders Büdinger, Zur ägyptischen Forschung Herodots, Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kaiserl. Akad. Wien 1873, S. 569 ff.

(IV, 25) und einäugige (III, 116) Menschen oder an allerhand Missgestalten aus dem (IV, 191), ebenso wie er die Sage nicht gelten lässt, nach welcher die Skythen von Her einem Schlangenweibe abstammen sollten (siehe Seite 7). Somit verweist er denn zu Cyklopen und den Hirtengott Pan, nebst den Centauren und ähnlichen Doppelbildunge Bereich der Fabel, wie Winckler (a. a. O. S. 18) und Runge (a. a. O. S. 10) wohl mit Recht

Wie sich Herodot zu den Wundersagen von den Verwandlungen gestellt habe, gemutmasst werden. Der Glaube daran war zu seiner Zeit und lange nachher selbst u Gebildeten noch lebendig[1]). Herodot berührt dieses Gebiet des griechischen Mythus gar n kommt nur bei Erzählungen aus späterer Zeit auf Verwandlungen zu sprechen. Was Beziehung von dem Zaubervolk der Neurer berichtet wurde, bei denen sich ein jeder jäh einige Tage in einen Wolf verwandeln sollte, verdient nach seiner Ansicht keinen Glauben *νυν ταῦτα λέγοντες οὐ πείϑουσι* IV, 105), und über die Behauptung des Aristeas, er sei einem Raben zu einem Menschen geworden, hat er sicher nicht anders gedacht (IV, 15). Dass die Helena in der Zeit kurz vor den Perserkriegen in persönlicher Erscheinung ein hässliches K schönsten gemacht habe, erzählt unser Schriftsteller nur als ein in Sparta verbreitetes Gerücht Ob er die in der mythischen Zeit durch Götter bewirkten Verwandlungen gelten liess, lä nach diesen Stellen also nicht entscheiden. Unter den vielen Apotheosen alter Hero für Herodot die eines Herakles hinweg und zwar aus Gründen, die seinen Glauben Verklärungen anderer Helden nicht ausschliessen würden[2]); ob eine solche aber seinem gel Gottesbegriffe überhaupt entsprochen habe, bleibt mindestens fraglich.

Auch andere Verstösse gegen die Gesetze der Natur lässt Herodot nicht gelten. Er nun bisweilen bei einer wunderbaren Überlieferung nicht stehen, sondern sucht sie auf ihren histo Grund zurückzuführen. Dieses Bestreben zeigt er zunächst bei der Behandlung der Gründung des Zeusorakels zu Dodona und des libyschen Amunorakels (II, 54—57). Die Priesterinnen in hatten ihm erzählt, zwei schwarze Tauben seien in alter Zeit von Ägypten ausgeflogen, die ei Libyen, die andere nach Dodona, und hätten mit menschlicher Stimme befohlen, da, wo s niedergelassen, ein Orakel zu gründen. Nach Angabe der ägyptischen Priester dagegen ware heilige Frauen von Phöniciern aus dem ägyptischen Theben geraubt, und die eine nach Dodo andere nach Libyen verkauft worden; diese hätten an den beiden Orten die Orakel gestiftet. H sucht nun den wunderbaren ersten Bericht aus dem zweiten, den er ohne weiteres als Wahrhe nimmt, zu deuten. Er erblickt in den zwei schwarzen Tauben einen bildlichen Ausdruck fü schwarzfarbige Frauen, die aus fernem Lande kamen, und deren unverständliche Sprache ma dem Geschrei von Vögeln verglich; erst als sie der Landessprache mächtig geworden, habe es geh sie sprächen mit menschlicher Stimme.

In ähnlicher Weise sucht er den wirklichen Inhalt der Sage von der wunderbaren Erre des Cyrus zu ermitteln (I, 122). Nach seiner Ansicht ist die Erzählung, dass der ausgesetzte I von einer Hündin ernährt wurde, nur durch den Namen der Hirtenfrau, die ihn aufgezogen veranlasst worden: diese hiess Kyno, und jene Fabel wurde von den Eltern des Cyrus im Ans an diesen Namen erfunden, um die Errettung ihres Sohnes dadurch noch mehr als eine göt Fügung erscheinen zu lassen.[3])

1) Nitzsch, S. 44 ff.
2) Vgl. S. 10.
3) Über diese Sage hat ausführlich gehandelt Schubert, Herodots Darstellung der Cyrussage, Breslau

Im Bereiche der äusseren Natur kann es Herodot mit seinen sonstigen Anschauungen nicht gut in Einklang bringen, dass die Symplegaden ehemals wirklich die verderbenbringende Eigenschaft gehabt hätten, die ihnen in der griechischen Sage beigelegt wurde; er nennt sie wenigstens nur *τὰς Κυανέας, τὰς πρότερον πλαγκτὰς Ἕλληνές φασι εἶναι* (IV, 85). Mit ähnlicher Vorsicht nimmt er die Erzählung der Ägypter von einer schwimmenden Insel auf (II, 156) und erwähnt mit einem mehr ablehnenden *λόγος ἐστί*, dass bei der Selbstverbrennung des Herakles der Fluss Dyras hervorgekommen sei, um diesem Helden beizustehen (VII, 198).

Auch auf dem Gebiete der eigentlichen Erdkunde besass Herodot als ein vielgereister Mann bereits eine beachtenswerte Urteilsfähigkeit. Soweit es unsere Untersuchung angeht, haben wir als Beweis hierfür die Ansichten anzuführen, die er über das Wunderland der Hyperboreer und über den Okeanosstrom ausspricht. Die Existenz der Hyperboreer leugnet Herodot an sich nicht, was vielfach behauptet wird;[1]) er glaubte ja auch, wie wir gesehen haben, dass von ihnen heilige Gaben nach Delos gelangten (IV, 33f., siehe Seite 6). Aber sonst wusste man nach seiner Meinung gar nichts Sicheres von ihnen (IV, 16, 25, 32, vgl III, 115); auch das, was die Dichter über sie gesagt, scheint er nicht zu glauben (IV, 13, 32). Ganz undenkbar war es ihm offenbar, dass dies Volk, wie man annahm, jenseits der Grenzen des Nordwindes wohne; man könnte dann, sagt er, ebensogut behaupten, dass es auch ausser dem Bereiche des Südwindes Menschen gebe (IV, 36). Unser Schriftsteller verstand zweifellos unter den Hyperboreern nur die am nördlichsten wohnenden Menschen, bis zu denen aber noch niemand vorgedrungen sei (vgl. IV, 16, 25). Alle die Sagen also, mit welchen diese als das in seliger Ruhe dahinlebende Priestervolk des Apollo umwoben waren, mussten ihm als erdichtete Märchen erscheinen.

Ganz entschieden trennt sich Herodot von der homerischen Vorstellung des Okeanos als Weltstroms. Nach seiner Überzeugung hat Homer diesen Namen nur erfunden und in seine Dichtung gebracht (II, 23); denn dass ein solcher Strom wirklich die ganze Erde umfliesse, könne man nicht erweisen (IV, 8, II, 21), und er verlacht diejenigen, welche daran glauben (IV, 36). Er nimmt vielmehr an, dass es ein grosses und zusammenhängendes Weltmeer gebe (I, 202), das allerdings für den Osten und Norden Europas nicht sicher nachzuweisen sei (IV, 45, III, 115). Überhaupt verwirft er die Vorstellung, die man zu seiner Zeit von der Gestalt der Erde und von der Grösse der einzelnen Erdteile hatte, und spricht in manchen Punkten eine selbständige Ansicht darüber aus (IV, 36—45).

Überblicken wir, wie sich uns nach vorstehender Untersuchung das Verhältnis Herodots zum Mythus darstellt, so erkennen wir, dass er damit einen ehrenvollen Platz unter seinen Zeitgenossen einnimmt: streng gläubig noch im ganzen gegenüber der historischen Sage, zeigt er sich doch auf dem Gebiete des Göttermythus bereits durchdrungen von mancherlei Zweifeln. Er war in letzterer Beziehung nicht nur ein Kind seiner Zeit, die den Übergang bildete vom religiös-gläubigen zum philosophisch-aufgeklärten Zeitalter des griechischen Lebens; ihn hatten ausserdem die verschiedenartigen Eindrücke, die er auf seinen Reisen empfangen, in Widerspruch mit dem alten Glauben gebracht. Zu einem vollen Abschluss in seinen religiösen Ansichten war Herodot freilich noch nicht gekommen; es war mehr ein Ahnen als ein volles Erfassen des Besseren. Daher die vielen Fälle,

1) Vgl. hierüber Bähr zu IV, 36 und Exkurs zu IV, 32.

in denen er in der Mitte steht zwischen Glauben und entschiedenem Zweifel, sodass es seiner unbestimmten Ausdrucksweise überlassen bleibt, welche von beiden Stimmungen wi stärkere ansehen wollen. Dazu band ihn vielfach noch eine religiöse Scheu, die ihn trotz Meinung doch häufig abhielt, offen gegen die hergebrachte Anschauung aufzutreten, und einmal, als er es gethan, geradezu die Bitte an die Götter und Heroen abrang, ihm desha ungnädig zu sein (II, 45).

Dass Herodot die Göttermythen überhaupt ihrem wahren Wesen nach noch nicht als Erz frei schaffender Phantasie erkannte, dies bewirkte vor allem sein Glaube an das wirkliche Da Götter; wenn er jene auch bei seinem geläuterten Gottesbegriffe nicht in der Form annehmen in der sie die alte Überlieferung ihm bot, so erzählten sie ihm doch in der That von den seines Volkes, an die auch er noch glaubte.

Herodots Zweifel an gewissen Teilen des Göttermythus konnte auch seine Stellung zur sage nicht unberührt lassen, indem er sich nun das Wesen der Heroen und ihre Beziehun Götterwelt ganz anders vorstellen musste, als die Sage sie schilderte. Auch die ägyptisch drücke hatten ja dazu beigetragen, manche unhellenische Anschauung innerhalb dieses Sagen in ihm zu erwecken. Nur in geringem Masse endlich waren seine Ansichten hierin beeinflusst durch das aufkeimende Gefühl von der Unsicherheit der Überlieferung. Im ganzen stand er der Heldensage noch vollkommen gläubig gegenüber. In diesem Gebiete der Sage trat übe nicht nur zu Herodots Zeit, sondern auch bis in die spätesten Entwickelungsstufen des griech Lebens ein weit geringerer Unterschied zwischen den Gebildeten und den breiten Schichten des hervor, als im Bereiche des Göttermythus. Der Glaube an die historische Wirklichkeit des myth Altertumes blieb auch bei den befähigtesten Geistern der Griechen im allgemeinen lebendig, selbst ein Aristoteles den Hellen und Jon noch für geschichtliche Gestalten und die wirk Stammväter der Griechen hielt[1]), und nach einer reich erblühten Litteratur auf den mannigfa Gebieten des Wissens Strabo noch die Überzeugung verriet, dass Herakles im Westen Säulen gestellt habe[2]). Um so weniger dürfen wir es Herodot verargen, wenn er vielfach noch völl Banne des Mythus steht; sicher zeigt er, wie in seiner ganzen Geschichtsschreibung, so auch i sonderen auf dem Gebiete des Mythus das ernste Bestreben, die Wahrheit zu ermitteln.

---

1) Metaphysic. IV, S. 118, ed. Brandis, vgl. Grote, Gesch. Gr. S. 82.
2) III, vgl. Nitzsch S. 71.